بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 25 أبريل 2017

الدين والسلطة
من منظور ناصيف نصار

محمد بنحماني
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الدين والسلطة من منظور ناصيف نصار[1]

[1] نشر هذا البحث في ملف "الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر"، تقديم وتنسيق الطيب بوعزة ويوسف بن عدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 3 سبتمبر 2016.

الملخص

من الأسماء الحركيّة التي أطلقها الفيلسوف ناصيف نصار على فلسفته أنّها فلسفة للسلطة. وهي تسمية تستمدّ مشروعيتها المباشرة من تخصيص هذا الفيلسوف لمؤلف بكامله حول موضوع يعتبره رئيسياً في فلسفته، وهو موضوع السلطة، والذي يحمل عنواناً له «منطق السلطة». كما أنّ هذه التسمية تستمدّ مشروعيتها من تلك الروح العملية السارية في فلسفة هذا الفيلسوف، كفلسفة سياسية عقلانية قوامها ردّ الاعتبار للعقل العملي السياسي. فلسفة مرتكزها الأساسي، كما يقول صاحبها: «البحث عن استراتيجية العمل الميداني لدعم حركة العلمنة ودفعها إلى التحقق بكامل أبعادها»[1] في العالم العربي، وذلك في إطار ما يسميه بالنهضة العربية الثانية[2]. كما أنّه ردّ اعتبار يروم من خلاله ناصيف نصار أيضاً الانخراط، من خلال فلسفة جديدة للسلطة، في ذلك الجدال الفلسفي السياسي المحتدم اليوم حول دور الدين في السياسة، بعد تصاعد نفوذ الحركات الأصولية الدينية في مختلف مناطق العالم.

من هنا، ومن منطلق هذين الدورين: العملي والنظري اللذين يوكلهما ناصيف نصار للفلسفة، فإنّنا نفترض في هذه الدراسة أنّ التنظير الفلسفي النصاري للدين والسلطة، تحكمه رؤية محددة للسلطة الدينية. رؤية تعتبر الدين نموذجاً يحتذى بالنسبة إلى كلّ سلطة تريد لنفسها أن تكون رديفة للاستبداد والهيمنة، مادامت «كلّ هيمنة أخرى، للعقل وللدولة أو لسواهما، تستلهم نموذج الهيمنة الدينية، وتضفي على نفسها صفات دينية كالإطلاقية والقدسيّة.»[3] وواقع السلطة السياسية في العالم العربي أحسن شاهد على هذا. كما أنّها رؤية تعتبر أنّ كلّ إعادة بناء للسلطة، لتصبح حقاً في الأمر وواجباً في الطاعة، أي فضاء لممارسة عقلانية قوامها العدل والحرية، تمرّ حتماً عبر تخليص السلطة الدينية من هذه الهيمنة. وهذا التخليص إنّما يجد تحققه في المجتمع العلماني، كمجتمع يأمل هذا الفيلسوف تحققه في العالم العربي. وهذا التخليص للسلطة الدينية من هيمنتها يبقى في المنظور النصاري من مهام السلطة السياسية كسلطة رئيسية في المجتمع، [4] يفترض أن يعاد بناؤها لتكون عنواناً لتحقيق العدل في ممارستها من جهة، وفي علاقتها بباقي السلط، وعلى رأسها السلطة الدينية، من جهة أخرى. وهكذا وبموجب هذه الفرضية فإنّنا سنقف في هذا البحث مع الفيلسوف ناصيف نصار عند مفهومه للسلطة، ولماهية كلّ من السلطتين السياسية والدينية. غايتنا في ذلك رصد تصوره للعلاقات الممكنة بين هاتين السلطتين، ولكيفية تحقيق ممارسة عادلة للسلطة في ظلّ المجتمع العلماني، ولآفاق هذه الممارسة في المجتمع العربي.

1- ناصيف نصار، الإشارات والمسالك. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 264

2- يميز ناصيف نصار بين أربع مراحل في التاريخ العربي الحديث والمعاصر: المرحلة الأولى هي مرحلة النهضة العربية الأولى ومن الأسئلة الأساسية التي طرحتها هذه النهضة، سؤال الحرية، وذلك نظراً لأهميّة الحرية في المبادرة والإبداع. ومواجهة أسباب الاستبداد والفساد في العالم العربي. وهي نهضة فشلت في ترسيخ قيمة الحرية في المؤسسات والعقليات، وهذا ما عجل بانتقال العالم العربي إلى مرحلة الثورة وقد تميزت بتوظيف مفاهيم أقوى من الناحية الأيديولوجية كمفاهيم الوحدة والاتحاد والأمن والتصدي للعدو والمؤامرة. وهذا ما انتهى إلى تحويل الثورة إلى أيديولوجية تمجد الاستبداد، وبعد هذه المرحلة جاءت مرحلة الهزيمة وذلك إثر الحرب العربية الإسرائيلية لسنة 1967.أمّا النهضة العربية الثانية فهي عنوان لتجاوز مرحلة الهزيمة وذلك عبر إعادة النظر في ما طرحته النهضة الأولى والثورة، وتقييمه والتمييز فيه بين ما هو صالح وما هو غير كذلك، وكذا وضع تصور واضح للقيم الرئيسية التي لا يمكن لأيّة عملية تغيير أن تتحقق بدونها، وأخيراً تنفيذ خطط عملية لتحقيق ما هو ضروري وصالح في المستقبل القريب، والبعيد. لمزيد من التفصيل حول هذه المراحل انظر كتاب، **باب الحريّة**، وكتاب التفكير والهجرة.

3- الإشارات والمسالك، م س، ص 267

4- ناصيف نصار، باب الحريّة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 37

ـ مفهوم السلطة عند ناصيف نصار

من خلال تنظيراته الفلسفية للسلطة انشغل الفيلسوف ناصيف نصار أولاً: بفك الاشتباك بين مفهوم السلطة وبين غيره من المفاهيم المتماسّة معه، من قبيل: السيطرة والسلطان والتسلطن. كما انشغل ثانياً: برصد هذه السلطة كمفهوم مركّب، أي كمفهوم يحيلنا على مفاهيم متمفصلة معه من قبيل مفاهيم: العقل والحق والعدل والحرية. وهكذا وفي إطار هذا الانشغال المزدوج سيعرف ناصيف نصار السلطة بأنّها: «نوع من العلاقة الأمرية، يتميز عن غيره بأنّه حق لمن يأمر في مجال معين؛ فلا يجوز إطلاقها بالتالي على كلّ من يأمر ويطاع. الأمر ظاهرة ملازمة للوجود الاجتماعي البشري وله أنواع كثيرة. ولكن، على العموم، إذا ارتكز على حق كان سلطة، وإذا ارتكز على القوة الجبرية القاهرة كان سيطرة.»[5] بقراءتنا لهذا التعريف على ضوء كتاب «منطق السلطة» يتضح لنا أولاً: أنّ السلطة هي علاقة أمر. وبذلك فهي تحيل ضرورة على وجود أمر، وآمر، ومأمور. وفيما يخصّ الأمر فالسلطة لا تشكل سوى نوع من الأمر وليس كلّ أمر، وذلك نظراً لوجود نوعين من الأمر: الأمر الحق أو المشروع، والأمر المرفوض وغير المشروع. وبموجب هذا التمييز في مفهوم الأمر يضعنا ناصيف نصار بين نوعين من السلطة: السلطة المشروعة وترادف الحق في الأمر. ومن حيث هي كذلك فإنّها تستلزم أن يكون الآمر له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، كما تستلزم وجود مأمور، عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجه له. فالسلطة وفق هذا المعنى هي علاقة بين طرفين متراضيين مقومها الحق ـ الواجب. فإذا كان هذا الاعتراف تاماً ومتبادلاً بين الطرفين استقرت السلطة كعلاقة أمر مشروعة وعادلة[6]. وبحصول أي خلل من جهة الآمر أو الأمر أو المأمور، فإنّ هذه العلاقة تتعرض للانهيار، بحيث تتحول السلطة إلى تسلط أو سيطرة وقهر. وهكذا يميز ناصيف نصار بين السلطة والتسلط والسلطان والتسلطن والسيطرة. فالتسلط هو انتحال الحق في الأمر من غير تبرير أو من دون تبرير كافٍ ومقبول، وبالتالي فهو في نظره تجاوز لحدود الحق في الأمر. فالتسلط «يرتكز على تفوق حقيقي أو مزعوم، مع نزعة إلى التوسع والتفرد على تفنن في اختيار الوسائل المناسبة»[7]. أمّا فيما يخص السلطان فهو القدرة الفعلية على التأثير في النفوس من دون التزام معين بحيث تصبح هذه النفوس مطيعة لما يأتيها في الفعل أو في الوجدان أو في العاطفة. وهكذا فإنّ السلطان لا يقوم على الأمر/ الطاعة القائمة على الحق/ الواجب، بل على علاقة الأمر القائمة على التأثير الفعلي النابع من قوة الشخصية وسحرها أو من حدة الذكاء أو علو الجاه. وفيما يخصّ التسلطن فهو كالتسلط، أي إنّه فعل تجاوز واستغلال مقصود. فالمتسلطن هو من يحاول استخدام سلطاته لترسيخ دونية من له سلطان عليه واستغلاله في سبيل مصلحته. ومن هنا الترادف بين التسلطن والسيطرة. وهذه الأخيرة تعني الإخضاع المفروض بالقوة وتسخير الأضعف

5ـ الإشارات والمسالك، م س، ص 174

6ـ يرى ناصيف نصار أنّه إذا كانت السلطة حقاً فإنّ "الحق مع الواجب هو قوام العدل". الإشارات والمسالك، م س، ص 190

7ـ نفسه، ص 260

لأغراض الأقوى. إنّها علاقة أمر وطاعة بين طرفين متغالبين يسعى أحدهما إلى فرض إرادته على الآخر فرضاً وحمله على تنفيذ أمره بالقوة الجبرية. وهكذا فإنّ ما تفتقده السيطرة في مختلف أشكالها هو الحق في الأمر بما هو عدل، وذلك لأنّ «السيطرة لا تنبني على العدل، ولا تعمل بحسب مقتضى العدل، وإذا ما حدث في عملها نوع من العدل أو شيء يشبهه، فإنّه يقع بالعرض، وليس حدوثاً مقصوداً بذاته».[8]

كما يمكن أن نستنتج من قراءتنا لهذا التعريف النصاري للسلطة أنّ هذه الأخيرة هي ظاهرة مرادفة للوجود الاجتماعي للإنسان وليست متعالية عليه. فهي مبدأ أنتربولوجي كوني له علاقة بطبيعة الإنسان كإنسان، وليس بمجتمع محدد وخاص. وبحكم هذا الارتباط فإنّ السلطة سلطات، أي هي سلطة متعددة: سياسية، دينية، اقتصادية، علمية...، وبحكم كونها كذلك فهي تحتاج منطقياً إلى تنظيم يحول دون تطاول وهيمنة إحداها على باقي السلط الأخرى. تنظيم يفترض أن يقوم على مبدأ العدل[9]. وهذا ما يفسّر كيف أنّ كل صراع على السلطة هو صراع على العدل. فكلّ سلطة، حسب ناصيف نصار، «تواجه منذ لحظة قيامها سؤال العدل لأنّها حق، والعدل وضع حقوقي، فلا بدّ لها من تنظيم نسبتها إلى العدل ونسبة العدل إليها.»[10] لكن كيف أنّ الحق يفترض العدل في السلطة؟ وأيّ حق يفترض هذا العدل؟ هذا ما سيعمل ناصيف نصار على توضيحه من خلال تحديده لماهية السلطة السياسية.

- ماهية السلطة السياسية[11]

في إطار إعادة بنائه لمفهوم السلطة السياسية فلسفياً، يولي الفيلسوف ناصيف نصار هذه الأخيرة مهمة تحقيق مبادئ السلطة بالمعنى الذي حددناه فوق. لكنّه بهذا لا يغالي في تحديده لدور هذه السلطة السياسية في المجتمع، لأنّه لا يعتبرها أداة هيمنة على باقي السلطات المنتشرة في المجتمع، كالسلطة الدينية والاقتصادية والثقافية. فهو ينظر إليها باعتبارها لها حدود ووظائف تقف عندها في المجتمع. فهي «سلطة رئيسية، ولكنّها سلطة بين السلطات، وليست أم السلطات.»[12] وكون هذه السلطة رئيسية لا يعني أنّها هي المجتمع. فرغم كونها تستمد سلطتها من هذا المجتمع فهي متميزة عنه لأنّه أكثر رحابة منها، وهي مجرد سلطة من السلطات المنتشرة فيه. فهي سلطة رئيسية لأنّها «أكثر السلطات الفاعلة في المجتمع قدرة ومسؤولية عن وضع الترتيب وإقامته في المجتمع.»[13] وهذا الترتيب تطبيق من هذه السلطة للمبدأ الأساسي، الذي تحتكم إليه كلّ

8- منطق السلطة، م س، ص 232

9- الإشارات والمسالك، م س، ص 266

10- منطق السلطة، م س، ص 231

11- تجدر الإشارة هنا إلى أنّ تحديد ناصيف نصار لماهية السلطة السياسية ينطلق من إعادة بنائه لمبادئ السلطة السياسية الليبرالية وذلك في أفق تنظيره لما يسميه العلمانية الليبرالية الديموقراطية والتكافلية. انظر الفصل السادس من كتاب باب الحريّة.

12- باب الحرية، م س، ص 37

13- منطق السلطة، م س، ص 238

سلطة وتكتسب منه مشروعيتها، وهو مبدأ العدل. وبموجب تشبث السلطة السياسية بهذا المبدأ فهي لا تنزع نحو الهيمنة على باقي السلطات المنتشرة في المجتمع. فالمطلوب مبدئياً منها هو أن تمارس «وظيفتها وفقاً لطبيعتها الدنيوية الاجتماعية المحدودة»[14]. فأهمية هذا العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية، كما يتصورها ناصيف نصار، تتجلى كما يقول الأستاذ نبيل فازيو في «وظيفته الاجتماعية والسياسية التي تكمن في بلورة رؤية قادرة على تحقيق التوافق الاجتماعي والتقعيد لثقافة الحوار والتلاقي.»[15] وهكذا يمكن القول مع الأستاذ نبيل فازيو إنّ ناصيف نصار يقدم لنا بصدد تنظيره للسلطة عموماً، وللسلطة السياسية خصوصاً، نظرية حول العدالة تقدّم نفسها كبديل لنظرية العقد الاجتماعي[16]. فهذه النظرية تقوم في المنظور النصاري على تصور افتراضي ذي طابع أسطوري لأصول البشرية، بموجبه تتحدث عن «مرحلة حالة الطبيعة» كأول شكل من أشكال الاجتماع البشري، حالة كان الإنسان فيها مستمتعاً بحقوقه الطبيعية كحقوق قوة، ومن بينها الحق في الحرية والحياة. وبهذا فإنّها لا تمكننا من فهم حقيقة الوجود الاجتماعي كوجود قوامه الحوار والتلاقي مع الآخر. وبالتالي فهي نظرية لا ترشدنا «إلى كيفية التخلص من الفردانية التذررية ومساوئها»[17] بالنسبة إلى اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية، وكذلك على الترابط بين الحرية والعقل، والحرية والعدل. فهي نظرية تقوم على تفسير السلطة السياسية من منطلق طبيعتها التعاقدية. لكنّ هذا التعاقد الذي تقوم عليه هذه السلطة هو مجرد تفاعل خارجي بين طرفين: هما الفرد في تعلقه بحقوقه الطبيعية المبنية على القوة، والجماعة كعنوان لقوة الحق. فكلّ طرف منهما موجود خارج الطرف الآخر وليس داخله. وهذا ما كان يعني ضمنياً عجز هذه النظرية عن تخليص السياسة والاجتماع من مخاطر الفردانية وما تحيل عليه من حرية مطلقة ومتوحشة للفرد. وبذلك فهي نظرية في السلطة السياسية تشرع للانقلاب على العقل وعلى الحرية والعدالة باسم الحقوق الطبيعية، بل حتى على اجتماعية الإنسان[18]. يقول ناصيف نصار: فـ«حقيقة الوجود الاجتماعي تقتضي طبيعياً ممارسة الحرية بأنواعها المتعددة، ولكن في ضوء العقل الاجتماعي وفي إطار العدل الاجتماعي، بتوسط السلطة السياسية التي لا بدّ منها لتنظيم العلاقات بين الأفراد والاهتمام بشؤونهم العامة.»[19] وهكذا فبموجب وظيفة السلطة السياسية هاته، فإنّ ممارستها للعدل تقوم على اعترافها بما يستحقه كلّ فرد وكلّ جماعة من حقوق، وشروط الاستمتاع بهذه الحقوق. فـ«لا حرية للفرد الاجتماعي من دون مسؤولية أمام نفسه وأمام الآخرين ...، فهو إذن مسؤول في ممارسة الحرية أمام العدل، ... (فـ) الحرية الاجتماعية الصحيحة هي الحرية التي تستنير بالعقل في استخدامه الاجتماعي وتهتدي بالعدل في

14- الإشارات والمسالك، م س، ص 269

15- نبيل فازيو: الفلسفة في معركة العدل، دراسة شارك بها في الندوة التي عقدت بجامعة الحسن الثاني، كليّة الآداب، الدار البيضاء حول أعمال ناصيف نصار يومي 18/19فبراير 2014

16- نفسه.

17- باب الحرية، م س، ص 53

18- نفسه، ص ص 54/53

19- نفسه، ص 60

أحكامه الاجتماعية»[20]. وهذا معناه أنّ السلطة السياسية لا تستمدّ مصدرها من التعاقد بل من الطبيعة بما هي عنوان لمجموعة من الحقوق الطبيعية الممأسسة اجتماعياً وقانونياً لحمايتها من كلّ أشكال التجاوز الواقعة أو الممكنة، وذلك لتحقيق التوافق بين الحرية كحق طبيعي للفرد مع العقل والعدل. فالسلطة السياسية لكي تكون عادلة عليها أن تتصرف كـ»سلطة عامة، وليست سيطرة، وأنّ واجبها احترام الكرامة المطلق لكلّ شخص إنساني، وأنّ الإصغاء لصوت العقل ضمانة للعدل.»[21] فهذا ما يضمن لهذه السلطة أن يتصالح في فضائها العقل مع الحرية، والحرية مع العدل، والحرية مع السلطة.

وهذا العدل الذي يؤسس ماهيّة السلطة السياسية لا يمكن لسلطة الدين أن تسعفها فيه كما سوف نرى. فالعدل في هذه السلطة الأخيرة «قائم على التمييز التفاضلي بين المؤمن وغير المؤمن وبين المؤمن والمؤمنة.»[22] لكن هل هذا الاختلاف في الموقف من العدل بين هاتين السلطتين يعني أنّ السلطة الدينية محكوم عليها أن تظلّ عنواناً للسيطرة والهيمنة؟

ـ ماهية السلطة الدينية

من منطلق أنتروبولوجي وفلسفي سيعمل ناصيف نصار على إعادة بناء مفهوم الدين، وذلك بتعرية المبادئ التي يقوم عليها هذا الدين، سواء باعتباره كإيمان أو كخطاب أو كمؤسسات. فالدين لم يعد مع هذا الفيلسوف يرادف سلطة الهيمنة، كسلطة تجد مسوغها في اعتبار الدين ظاهرة خارقة للعادة، أي منتوجاً غيبياً قوامه الثبات والإطلاقية والتعالي عن الشرط البشري. بل بالعكس فالدين في ماهيته هو بمثابة شكل من أشكال الوعي البشري يتحدد في أصله كإيمان شخصي وإرادي بوجود الله، لا مجال فيه لممارسة سلطة الهيمنة. فهو «تجربة روحية أو فكرية ذاتية، تتخذ أشكالاً موضوعية عندما تتحول إلى عقيدة وسلوك ونظام، وبما أنّه تجربة شخصية ذاتية فهو من الأمور التي لا تفرض مضمونها على أفهام الناس وأفئدتهم فرضاً».[23] فالإيمان في ذاته إذن لا يتضمن أيّة سلطة، إذ السلطة التي يحيل عليها توجد خارجه، وتتمثل في طاعة الله. لكنّ وجه المفارقة هنا هو أنّ تاريخ الدين يكشف لنا أنّ الدين ظلّ باستمرار ينزع إلى رفض أن يبقى عند مستوى الإيمان الشخصي بوجود سلطة الله. فقد أضيفت إلى هذه السلطة سلطات أخرى أضفي عليها طابع الإطلاقية، ممثلة في سلطة الوحي، وسلطة الرسول، وسلطة النصوص المؤسسة، ممثلة مثلاً في كتب الحديث في الإسلام المسمّاة بـ«الصحاح» كصحيح البخاري ومسلم. فهي نصوص تحولت عبر التاريخ الإسلامي إلى سلطة مرجعية في فهم وتفسير سلطة الله. هذه السلطة المرجعية التي سيتعاظم دورها

20ـ نفسه، ص 58

21ـ منطق السلطة، م س، ص 288

22ـ نفسه، 270

23ـ ناصيف نصار، في التربية والسياسة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005 ص 20

أكثر بفعل الصراعات التاريخية، والتي ستتخذ طابعاً إيديولوجياً، (كالصراع بين الشيعة والسنّة). فهذه النصوص ستقدم نفسها كأنّها هي السلطة الأصلية في الدين وما تتسم به من إطلاقية وهيمنة. وما يؤكد ذلك هو ارتباط هذه السلطة بشريعة تقاوم «تاريخية التشريع المنوط بالسلطة السياسية وتنامي الوعي بالحقوق والواجبات.»[24] وهكذا ستتوزع السلطة الدينية على مستويات عدة عن طريق الانزلاق والتحول من الإيمان، الذي لا يتضمن في ذاته عنصر السلطة، إلى منظومة من المرجعيات التي تطالب لنفسها بحق الهيمنة، أي بحق التقرير والأمر والتعليم والتوجيه والمراقبة والمحاسبة[25]. لكنّ هذه الهيمنة ستتعرض للتآكل عبر التاريخ، وذلك بفعل تنامي التفكير في الدين من داخله وخارجه، بشكل سيؤدي بالمجتمعات البشرية إلى التطور التدريجي نحو العلمانية كفضاء يتمّ فيه الانتصار للعدل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، بل وبين مختلف السلطات الأصلية التي يحيل عليها عالم الإنسان[26].

من هنا إذن ينتهي بنا الفيلسوف ناصيف نصار، من خلال تحديده لماهية السلطة الدينية، إلى أنّ هذه السلطة، بحكم طابعها الإيماني والأخروي، فهي تختلف عن السلطة السياسية كسلطة دنيوية. ومن هنا فمن غير العدل الدمج بينهما، إذ كلّ دمج ينتهي إلى ممارسة الظلم على الدولة كما على الدين. فالحقائق التي يتوصل إليها الدين لا صلة لها بالممارسة السياسية كممارسة تحتكم إلى العقل. وإذا كانت الغاية الأخيرة للدين هي سعادة الإنسان في الآخرة فإنّه ليس منتظراً منه أن يقدّم لنا نظرية عن الدولة، لأنّ جوهره «هو تحديد معنى حياة الإنسان في علاقته مع المطلق والله. إنّ أقصى ما يستطيعه الفكر الديني في المجال السياسي (...) لا يتعدى مسألة العلاقة بين الواقع السياسي والعمل السياسي، وبين الأخلاق».[27] وهذا ما يعني إمكانية الحديث عن انفتاح السلطة الدينية على السلطة السياسية، بما يضمن انخراط السلطة الدينية في ترسيخ العدل بين السلطات الذي يفترض أن تبشر به السلطة السياسية، وبالتالي بما يضمن مساهمة إضافية في التطور نحو العلمانية، كما سوف نرى. وهذا ما يفيد حسب ناصيف نصار كون السلطة الدينية تكتسي نوعاً من الضرورة بالنسبة إلى السلطة السياسية. فكيف ذلك؟

- في حدود ضرورة السلطة الدينية للسلطة السياسية

يعتبر ناصيف نصار أنّ اختلاف ماهية السلطة الدينية عن ماهية السلطة السياسية، إن كان يفضي لاستحالة اشتقاق إحداهما من الأخرى أو ردّها إليها وبالتالي لاستقلالهما، فإنّه لا يلغي مع ذلك أن تكون السلطة الدينية ضرورية إلى حد ما بالنسبة إلى السلطة السياسية. ودفاعاً منه عن هذه الضرورة فإنّه سينتقد

24- الإشارات، ص 270
25- نفسه، ص ص 267/266
26- نفسه، ص 247
27- نفسه، ص ص 175/ 176

الأطروحة الماركسية حول دور الدين في المجتمع والدولة. فالماركسية قد تبنت تصوراً ثورياً وانقلابياً لماهية الدين، بموجبه أنزلت الدين من السماء إلى الأرض، وذلك من خلال ربطه بمجموع الشروط الموضوعية المحيطة بالإنسان. إلا أنّ آفة هذه الفلسفة تتجلى، حسب ناصيف نصار، في كونها تبنّت تصوراً غير جدلي عن السلطة الدينية. إنّه تصور يقوم على افتراض أنّ الماهية الإنسانية الحقيقية لا تحتاج إلى الدين. ويظهر هذا الافتراض من خلال قول ماركس إنّ «الدين موجود لدى الإنسان الذي لم يكتشف نفسه، أو الذي أضاع نفسه من جديد»[28]. وهذا ما يعني في المنظور الماركسي ضرورة نقد الدين من خلال نقد الشروط السياسية والاجتماعية والفكرية التي تولده، وذلك بهدف إزالته من حياة الإنسان، لأنّه يشكل مظهراً من مظاهر اغترابه إزاء ذاته، وتجلياً من تجليات اللاعقل، وعدم الشفافية في حياته. هذا مع العلم أنّه من المستحيل في نظر ناصيف نصار محو الدين من حياة الإنسان، وبالتالي «نفي اللاعقل عن عالم الإنسان».[29]

فالسلطة الدينية ليست سلطة طارئة على وجود الإنسان في المنظور النصاري. فمسار التطور التاريخي لا يتجه نحو إقصاء هذه السلطة، فهي ليست شكلاً من أشكال الاستلاب التي يعاني منها الإنسان، كما يعتقد ماركس، لذلك فالسلطة الدينية تبقى لها ضرورتها بالنسبة إلى سلطة الدولة.

لكنّ هذه **الضرورة** يلفها الالتباس، بحيث قد ينظر إليها باعتبارها ترادف مصطلح **الأساس** أو مصطلح **الأداة**. لذلك فإنّ ناصيف نصار، في إطار توضيحه لحدود ضرورة الدين للدولة، سيخضع هذين المصطلحين للنقد الفلسفي[30]، وذلك عبر محاورته لنظرية الدين المدني عند الفيلسوف روسو، التي خصّص لها الفصل الأخير من كتابه «في العقد الاجتماعي». ففي هذا الفصل ينظر روسو إلى ضرورة الدين للدولة من زاوية كونه يشكل **أساساً** لهذه الدولة، باعتباره هو ضامن وحدتها ككيان سياسي. لكن ما يغفله روسو، في المنظور النصاري، هو أنّ هذه الضرورة كأساس لا تنطبق على جميع الدول. فهي لا تصدق إلا في حالة واحدة، أي «عندما يكون الانتماء إلى الجسم الاجتماعي السياسي محدداً بالانتماء إلى الدين ومتطابقاً معه»[31]، كما هو الحال في الدولة الدينية. هذا مع وجود عوامل تنافس الدين في وظيفته الوحدوية التأسيسية هاته، كالانتماء القومي مثلاً. أضف إلى هذا، أنّ **الأساس** الأصلي للدولة **أساس** دنيوي واجتماعي وليس دينياً. فالدولة لا تحتاج إلى الدين في وجودها، فـ«حاجة الدولة إلى الدين ليست حاجة كيانية»[32] بل حاجة **أداتية**، أي أنّه من ضمن أدوات أخرى تمكن الدولة من تحقيق حاجتها لتنظيم المجتمع. فما الدين حسب ناصيف نصار «سوى عامل وقوة، من العوامل والقوى الثقافية المتفاعلة في

28- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 169

29- نفسه، ص 174

30- نفسه، ص 154

31- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

32- نفسه، ص 158

تشكيل المجتمع والدولة»[33]، لذلك فإنّ الدولة لا تتخذ الدين **كأساس** لها إلا إذا كان مسيطراً ومهيمناً بشكل تصادر فيه الحرية والعدل في المجتمع، كما هو الحال في الدولة الدينية، التي تتخذ الدين **أساساً** لها. فهي دولة يكون فيها «الانتماء إلى الجسم الاجتماعي السياسي محدداً بالانتماء إلى الدين ومتطابقاً معه.»[34]

لكنّ اعتبار الدين **كأداة** سياسية في يد الدولة لا يخلو هو بدوره من إشكال. فالدين في هذه الحالة سيصبح سيفاً ذا حدّين؛ فهو **كأداة** سياسية قد لا يوظف لخدمة سلطة الدولة بقدر ما يوظف لخدمة سلطة الحكام، [35] وبذلك يغدو الدين أداة لتبرير استبداد الدولة، كما أنّ تبريرات توظيفه «إذا صحّت في ظروف تاريخية معينة، فإنّها لا تخلو من البطلان والفساد بالنسبة إلى العلاقة السليمة بين الدولة والدين»[36]. وهكذا يخلص بنا ناصيف نصار إلى أنّ العلاقة السليمة بين السلطتين الدينية والسياسية هي تلك العلاقة التي بموجبها تغدو ضرورة الدين كأداة للدولة، عنواناً لعلاقة تتنافى مع «منطق الخضوع والإخضاع»، [37] وتنتصر للحق والحرية والديموقراطية، وبالتالي للعدالة. وهذا ما لا يتحقق في نظر ناصيف نصار إلا في ظلّ تطور راقٍ في الثقافة السياسية والثقافة الدينية، تطور يؤدي إلى ترسيخ التفاعل بين الدين والسياسة بما هو من جهة: دفاع عن تحالفهما وتقاربهما واتحادهما ومن جهة أخرى: بما هو تباعد وتحارب قوامه نقد الدولة الدينية والدولة الإلحادية باعتبارهما عنواناً لممارسة السلطة كسيطرة وهيمنة. وهذا التطور في الثقافتين السياسية والدينية هو ما يمكنه أن يتحقق في ظلّ العلمانية.

ـ العلمانية كفضاء لترسيخ العدل في علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية

عندما يعتبر ناصيف نصار العلمانية عنواناً لرقي الثقافة السياسية والدينية، فهذا لا يعني أنّ هذا الرقي قابل للتحقق دفعة واحدة، بل إنّه رقي متدرج بتدرج العلمانية نفسها، باعتبارها علمانيات مختلفة في درجة تطورها، وليست علمانية واحدة، ويسّوغ هذا الاختلاف وهذا التطور في العلمانية كما يلي: إنّ كلّ تفكير في العلمانية، بما هو تحديد لمعناها واتخاذ موقف منها، يقتضي النظر إليها من حيث هي موقف من الدين ومن علاقته بالسلطة، كعلاقة من خلالها يمكن تحديد وضعه في المجتمع البشري. وبموجب هذه الحقيقة الموضوعية فإنّ العلمانية تندرج ضمن سيرورة تطور الموقف من الدين بما هو تفكير في هذا الدين داخلياً

33- نفسه، ص 155

34- نفسه، ص 154

35- يميز ناصيف نصار بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم. فسلطة الدولة هي سلطة الشعب، فهي تستمد سلطتها من هذا الشعب ولاعتبارات عملية ضرورية، تنشأ سلطة الحاكم بتفويض من الدولة. وثمة شروط وآليات لصحة هذا التفويض، منها مثلاً أن يكون لمدة معلومة، ومنها أن يبقى ضمن حدود صلاحيات الدولة، ومنها أن يكون قابلاً للقطع عند عجز أكيد عن القيام به، ومنها منع الحاكم من الاعتقاد أنّه هو الدولة. وهكذا فإذا كان الحاكم يستمد سلطته من سلطة الدولة، فإنّه ملزم مبدئياً ووفق هذه الشروط باحترام مضمون هذه السلطة والعمل في ميدانها فقط وذلك احتراماً لمنطق السلطة الذي يقتضي الحفاظ على ثنائية الدولة/ الحاكم. لمزيد من التفصيل حول هذه الثنائية، انظر الفصل المتعلق بـ «سلطة الدولة بين المبدأ والواقع». من كتاب المسالك والإشارات، م س.

36- نفسه، ص 156

37- نفسه، ص 158

وخارجياً، كما أسلفنا، وانعكاس هذا التطور الفكري على سلطة الدين وعلى وضعه في الحياة الاجتماعية. إنّه تطور واقعي ومتعاظم عبر التاريخ ولا يمكن لأيّ مجتمع تجاهله، وإلا فهل يمكن تجاهل ما حققه الإنسان من تقدم باهر في معرفة الطبيعة والإنسان والقيم وكذلك في تنظيم الحياة الاجتماعية لحد الآن؟ وإذا كان الأمر كذلك فإنّ «العلمانية قضية تطور لا يمكن تجنّبه»[38] من طرف أيّ مجتمع من المجتمعات البشرية، بما في ذلك المجتمع العربي الإسلامي. إنّه تطور بموجبه ينظر ناصيف نصار إلى العلمانية باعتبارها لها تاريخ يمكن التمييز فيه بين مرحلتين رئيستين هما: مرحلة «التطور نحو العلمانية» ومرحلة «التطور في العلمانية»، ويمكن التمييز فيها بين مرحلتين هما مرحلة «العلمانية الضيقة» ومرحلة «العلمانية الموسعة».[39]

- التفكير في الدين والتطور نحو العلمانية

يعتبر الفيلسوف ناصيف نصار أنّ خضوع الدين بشكل مستمر طوال تاريخ الإنسان لنشاط الفكر بمختلف وظائفه قد أدّى بالمجتمعات البشرية إلى التطور نحو العلمانية. تطور في إطاره ستتم المواجهة التدريجية لهيمنة السلطة الدينية. فهذا النشاط الفكري الذي خضع له الدين داخلياً وخارجياً قد كشف أنّ هذا الأخير «ليس ظاهرة كاملة وجامدة ومستمرة على حالها عبر العصور وإنّما هو ظاهرة حيّة، خاضعة لعوامل النمو والتغير، ومنفتحة على نشاط الفكر بجميع وظائفه».[40] فعلى مستوى التفكير في الدين من داخله فهو قد اهتمّ بـ«موضوعات يطرحها الدين أو يلقاها في طريق تطوره، ولكنّها محددة من داخل الدين»[41]، وهذا تجسّده ما تُسمّى بـ«علوم الدين»[42]، أو «علوم النقل» في تاريخ الإسلام، كعلم الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم الكلام ...، فهذه العلوم كعلوم تفكر في الدين انطلاقاً من الدين، تعالج المشكلات التي يصطدم بها دين ما في ممارسته وانتشاره بمختلف البيئات الاجتماعية والمراحل التاريخية، مثل مشاكل علاقته بديانات أخرى، وكذا مشاكل الانشقاقات التي تحدث بداخله (الشيعة، الخوارج، المرجئة، المعتزلة ...، بالنسبة إلى الدين الإسلامي مثلاً). إنّها علوم ستقود هذا الدين إلى عدم الانغلاق على ذاته، أي الانفتاح مثلاً على النقاشات الدائرة في المجتمع، حول الأدوار التي يمكن أن يقوم بها الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية. لكن دون أن يعني هذا المراهنة الكليّة على هذه العلوم لتحقيق عدم الانغلاق هذا بما هو مؤشر على تخلي الدين عن

38- الإشارات والمسالك، م س، ص 248

39- نفسه، ص 249

40- نفسه، ص 250

41- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

42- يميز ناصيف نصار بين معنيين لعلوم الدين، فهناك علوم الدين أو علوم النقل، تمييزاً لها عن العلوم العقلية كالفلسفة والتاريخ، وهي علوم نشأت من أجل فهم الدين وتطبيقه والدفاع عنه، كما هو الحال مع علم التفسير والفقه والكلام بالنسبة إلى الدين الإسلامي. وهناك أيضاً علوم الدين التي عرفتها الثقافة الأوروبية، وقد صنفت ضمن العلوم الإنسانية إلى جانب علم النفس والتاريخ والاجتماع، وذلك تمييزاً لها عمّا يطلق عليه في هذه الثقافة اسم "اللاهوت"، الإشارات والمسالك، م س، ص 251

سلطته الهيمنية[43]. ومن هنا تأتي أهمية التفكير في الدين من خارجه، «فإنّه نظر في ظاهرة الدين، عموماً أو خصوصاً، كواحدة من ظاهرات التاريخ البشري لأهداف غير مستمدة من مقتضيات الإيمان الذي تقوم عليه أصلاً».[44] وهذا ما تجسّده الدراسات العلمية والفلسفية للظاهرة الدينية. فعلى مستوى الدراسات الأولى فستتم معالجة الظاهرة الدينية في مختلف أبعادها وأشكالها عبر العصور والمجتمعات، من حيث هي وقائع متعينة في الزمان والمكان، اعتماداً على مناهج علمية. فغاية هذه العلوم، في هذه الحالة، هي خدمة الحقيقة العلمية، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الدراسة السوسيولوجية لظاهرة التقديس في الدين التي أنجزها إيميل دوركهايم. أمّا على مستوى الدراسات الفلسفية فهي عندما تدرس الدين فإنّ غايتها هي خدمة الحقيقة الفلسفية، بحيث يمكنها مثلاً أن تعالج الخطاب الديني من زاوية منطقية للكشف عن مدى خضوعه لمعايير الضرورة والجواز والتماسك المنطقي، كما هو الحال بالنسبة للدراسات التي أنجزها الدكتور عادل ضاهر حول الدين.[45]

وهكذا ففي الحالتين معاً انتهى التفكير في الدين إلى تقليص هيمنة السلطة الدينية على غيرها من السلط، كما أدى إلى الحد من انغلاق هذه السلطة الدينية على نفسها ودفعها للانفتاح على غيرها من السلط، الشيء الذي مهّد لظهور وتحقق العلمانية في بعض المجتمعات ممثلة في المجتمعات الغربية.

ـ المجتمع الغربي والتطور في العلمانية

بحكم التطور الذي عرفه المجتمع الغربي على المستوى الفكري والاقتصادي والسياسي والاجتماعي بدءاً من عصر النهضة، فإنّه انتقل، حسب ناصيف نصار، من مرحلة «التطور نحو العلمانية» إلى مرحلة «التطور في العلمانية». وهو تطور بموجبه عبّرت العلمانية عن نفسها باعتبارها تفكيراً في الدين من خارجه، في ثلاثة أشكال من مواجهة هيمنة السلطة الدينية، هي: العلمانية السياسية، والعلمانية التنويرية، والعلمانية الليبرالية الديموقراطية.

ـ العلمانية السياسية

يصنف ناصيف نصار العلمانية السياسية ضمن المعنى الضيق للعلمانية، وتعني فصل الدين عن الدولة، أي تحررها من هيمنته. فهي علمانية ضيقة لأنّها عالجت علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية

43ـ عندما يربط ناصيف نصار العلمانية بالتفكير في الدين من خارجه فذلك لأنّ هذا التفكير هو المعول عليه في الحد من هيمنة الدين وانغلاقه على نفسه كسلطة مطلقة. بخلاف ذلك التفكير في الدين من داخل الدين فما يعول عليه «في حال الأزمات، إصلاح جذري أو ثورة في ميدان العقيدة أو في ميدان العبادات أو في ميدان الأخلاق أو في ميدان المعاملات، إلا أنّ ذاك لا يأتي طوعياً بهدف الاعتراف بمحدودية الدين وقصوره عن أن يكون المرجعية الوحيدة للإجابة عن جميع أسئلة الوجود والمعرفة والعمل، بل بهدف تجاوز الأزمة الناشئة ومحاولة استعادة الأرض المفقودة أو السيادة المزعومة»، الإشارات والمسالك، ص 253

44ـ نفسه، ص 250

45ـ انظر بهذا الصدد مؤلفات د. عادل ضاهر، من قبيل: الأسس الفلسفية للعلمانية، أولية العقل، اللامعقول في الحركات الإسلامية.

من منظور سياسي فقط، أي من منظور ينحصر في البحث ضمن ثنائية الدين والدولة، دون تجاوزها نحو البحث عن علاقة الدين بالحقيقة. فهي علمانية اقتصرت على نزع الطابع الديني عن الدولة، أي فصلها عن سلطة الدين وسيطرته، بحيث تريد من هذه الدولة أن «تكون سيدة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها من وصاية الدين عليها، وبالتالي فهي تريد أن تكون محايدة حيال الإيمان الديني في سنّها لقوانينها ودساتيرها[46]. وهكذا ظلت هذه العلمانية ذات مضمون سياسي. وهذا الاستقلال هو ما عبّرت الكنيسة عن تقبله استناداً إلى القولة الإنجيلية المشهورة القائمة على دعوة المسيح للتمييز بين ما لقيصر، وبين ما لله. كما أنّ هذا الاستقلال بين الدين والدولة هو ما التزمت به الثورة الفرنسية عندما أقامت دستور الدولة على أساس حقوق المواطن. أمّا على مستوى الفلسفة السياسية فقد دافعت هذه الفلسفة بدءاً من ماكيافيلي، عن نزع الشرعية الدينية عن الدولة.[47] ويعتبر ناصيف نصار أنّ تنامي هذه الفلسفة في الدفاع عن تحرر الدولة من هيمنة السلطة الدينية كان جزءاً من حركة واسعة حملتها البورجوازية الأوروبية، هي الحركة العقلانية التنويرية التي عبّرت عن نفسها في الإنجازات الباهرة التي سيحققها العقل البشري في شتى المجالات، وعلى رأسها المجال العلمي بشتى تخصصاته الطبيعية والإنسانية وكذلك المجال الفلسفي. إنّها إنجازات بموجبها سيعبّر العقل عن قدرته على التحرك خارج سلطة الدين واستقلاله عنها في بحثه عن الحقيقة وبنائها. ومن هنا سيمتدّ الصراع بين الدين والدولة إلى صراع أكثر تعقداً واتساعاً، هو الصراع بين سلطة الدين وسلطة العقل في مختلف تجلياته، حول إنتاج الحقيقة. وهذا ما كانت نتيجته تطور أوروبا الحديثة نحو علمانية أكثر اتساعاً، هي العلمانية التنويرية[48].

ـ العلمانية التنويرية

إنّ النقاش حول فصل الدين عن الدولة في العلمانية السياسية، بما هو دعوة للحد من هيمنة السلطة الدينية، قد كشف أنّ هذه العلمانية نهج حياتي يتجاوز مسألة السلطة السياسية نحو المجتمع والوجود في مختلف أبعادهما. وهذا ما سيؤدي تاريخياً إلى تطور في الوعي الإنساني الغربي في الدين نحو ما يسميه ناصيف نصار بـ«العلمانية التنويرية» التي يصفها بالموسعة، لأنّها لم تحصر اهتمامها بالعلاقة بين الدين والسياسة، بل تعدته إلى التفكير في علاقة الدين بالحقيقة. ومعنى ذلك أنّها علمانية ستتجاوز البحث السياسي في هذه العلاقة نحو البحث الفلسفي، الذي سيتخذ كبؤرة له نظرية «العقد الاجتماعي». فهذه النظرية بموجبها سيدافع فلاسفة النهضة والأنوار أمثال هوبز وسبينوزا ومونتسكيو ولوك وروسو... عن استقلالية العقل البشري وحريته في التشريع للقوانين والدساتير وأنظمة الحكم، دون الرجوع إلى الدين أو الخضوع لسلطته. إنّها استقلالية قوامها «الاعتراف للعقل بحقه الطبيعي في إنتاج المعارف النظرية والعملية المتعلقة بالكون

46ـ الإشارات والمسالك، م س، ص 256

47ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

48ـ نفسه، ص 259

والإنسان خارجاً عن اعتبارات الإيمان الديني والوحي».[49] وبهذا فإنّ ما يميز هذه العلمانية التنويرية هو أنّها ستثير الانتباه إلى أنّ العلاقة بين سلطة العقل وسلطة الدين هي أعقد بكثير وأكثر إثارة للنزاع من علاقة سلطة الدين بسلطة الدولة. وذلك، كما يقول ناصيف نصار، لأنّه «ليس من المعلوم مسبقاً ما سيقرره العقل عن الكون والإنسان وأيّ حد يستطيع أن يبلغه»[50]. هذا وسيمتد الدفاع عن استقلالية العقل هاته إلى القرنين التاسع عشر والعشرين مع الفلسفة الوضعية التي دافعت بحماسة مبالغ فيها تجاوزت حماسة فلاسفة الأنوار عن سيادة العلم والعقلية العلمية على أسئلة الحقيقة كلها.[51]

وبهذا ينعت ناصيف نصار الفلسفتين الأنوارية والوضعية بأنّهما أحاديتا الجانب في تسويغهما لاستقلال الحقيقة العقلية عن السلطة الدينية، وذلك لأنّهما ركزتا على ذلك التكيف المفروض على الدين بقوة تنامي قدرة الإنسان وشعوره بدوره الراديكالي في العالم. فهما قد خلطتا بين السلطة والسيطرة، فقد حولتا الدولة ومعها العقل إلى أداة للسيطرة على الدين، لأنّهما مارستا نقداً غير متوازن على هذا الدين، وهو نقد ظلّ متأثراً بما كان يجري في أوروبا من صراع محتدم بين الكنيسة والقوى التقدمية، قوامه إقصاء كلّ طرف للطرف الآخر. كما ظلّ هذا النقد مشبعاً بروح استعلائية قوامها اعتبار أوروبا مركز الحضارة والتقدم العقلي والعلمي، هذه الروح التي ستعتبر وقوداً لنزوع الشعوب الأوروبية لاستعمار الشعوب المستضعفة وعلى رأسها الشعوب العربية.[52]

من هنا فرغم القيمة الفلسفية العلمانية لهؤلاء الفلاسفة في مواجهتهم لهيمنة السلطة الدينية، فإنّهم مع ذلك بحكم دفاعهم عن السيادة المطلقة للدولة والعقل والعلم، فإنّهم سينتهون، حسب ناصيف نصار، إلى ممارسة للنقد القاسي وغير المتوازن للسلطة الدينية، بموجبه سيخلطون بين السلطة والسيطرة، بحيث سيوحون بأنّ العلمانية انتصار للظلم وليس للعدل.[53] وهذا ما سيستدعي حسب ناصيف نصار إعادة بناء العلمانية من خارج مسوغات الفلسفة الأنوارية والوضعية، أي انطلاقاً من فلسفة جديدة للسلطة. إنّها إعادة بناء بموجبها سيضفي على العلمانية طابع الاتساع والرحابة، لتتخذ كاسم لها العلمانية الليبرالية الديموقراطية.

49- الإشارات والمسالك، م س. ص 259

50- نفسه، ص 259

51- نفسه، ص 264

52- نفسه، ص 265

53- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

ـ العلمانية الليبرالية الديموقراطية بما هي انتصار للعدل

يرى ناصيف نصار أنّ العلمانية السياسية قد اقتصرت على تحرير الدولة من هيمنة السلطة الدينية، أمّا العلمانية الثانية، أي التنويرية، فقد اقتصرت على تحرير العقل في مقاربته للحقيقة، من الرؤية الدينية للعالم والإنسان والحقيقة. وبهذا انتهت هاتان العلمانيتان إلى الدعوة إلى تحرر الإنسان بالكامل من توجيهات الدين، وتحرر عقله من التقيد بالنظرة الدينية إلى الكون والإنسان، [54] لكنّ العلمانية كما يتصورها ناصيف نصار إن كانت خروجاً من هيمنة الدين فهي ليست خروجا كاملاً عن الدين، كما توحي بذلك التسويغات السياسية والفلسفية الأنوارية والوضعية للعلمانية. وهكذا ومن أجل تجاوز سلبيات هذه التسويغات التي تتجلى، كما قلنا، في الخلط بين السلطة والسيطرة، فإنّه يفترض، حسب هذا الفيلسوف، الاستجابة لتطور الوعي البشري المعاصر، الذي بموجبه تبلورت فلسفة جديدة للسلطة تشكل الوجه الآخر للحرية، قوامها كما رأينا الاعتراف بتعددية السلط في عالم الإنسان. هذه التعددية التي تقتضي الاحتكام إلى العدل في تدبير العلاقات فيما بينها، على أساسها يمكن التسويغ فلسفياً للعلمانية في صورتها الليبرالية والديموقراطية باعتبارها تشكل الآن درجة كبيرة من التطور في العلمانية [55]. فهي تشكل الفضاء الأمثل لصيانة تعددية السلط في المجتمع ضدّ كلّ أشكال اختزال هذه التعددية في سلطة واحدة وكليانية، سواء أكانت سلطة الدين أم الدولة أم العقل. كما أنّها تقوم على تدبير العلاقات بين هذه السلط عقلانياً وعلى أساس العدل والحرية. فهي علمانية تجسّد تلك الإدارة السليمة والمستقيمة والعادلة لعلاقة السلطة الدينية بباقي السلط الأصلية في عالم الإنسان، وعلى رأسها سلطة العقل. فبموجب هذه الإدارة السليمة ستتجاوز الخلط بين الدفاع عن سلطة العقل والدفاع عن سيطرته. فهي علمانية بحكم تماهيها مع تصور جديد للسلطة يجعلها رديفة للعدل والحرية، فإنّها بذلك تتبنى تصوراً للعقل غير العقل الأنواري والوضعي الذي كان يسم حقائقه بالإطلاقية. إنّه تصور يحضر فيه العقل كقوة تدل «على درجة معينة من النشاط والصفاء في الذات العاقلة، درجة تجعلها متمكنة ليس فقط من التفكير في القوة، بل من إنتاجها واستخدامها أيضاً، تحت إمرة قدرة أخرى هي الإرادة الحرة.»[56] وأن يكون العقل تحت هذه الإرادة الحرة فمعناه أنّه عقل يعترف بنسبية حقائقه، بفعل انفتاحه على الواقع الذي يفكر فيه. وهذا ما جعل منه عقلاً متفتحاً وتطبيقياً بالمعنى الباشلاري.

ويتضح حضور هذا التصور الجديد للعقل في هذه العلمانية الليبرالية في كونها عندما «ترفع راية العقل إلى أعلى ما يمكن في مجالات اكتشاف الحقيقة وتدبير شؤون الحياة، تحرص في الوقت نفسه على رفض

54- نفسه، ص 259

55- يسوغ ناصيف نصار مطلب إعادة بناء الليبرالية بالقول: «الاستقراء المقارن لأوضاع الأنظمة الاجتماعية القائمة في العالم اليوم يؤدي إلى الاستنتاج القائل إنّ تطور البشرية في الأزمنة الآتية، نحو السلام والعدل والازدهار المتوازن، يتطلب إعادة بناء الليبرالية»، باب الحرية، ص 51

56- باب الحرية، ص ص 142/341

التعامل بالتسلط والقمع مع غير العقل من قوة الفكر، ومع الحرية والرغبة»[57]، وبهذا فإنّ العلمانية الليبرالية الديموقراطية عندما تقرّ أنّه «لا سلطة للدين على العقل، ولا سلطة للعقل على الدين»،[58] فهي بذلك لا تنفي وجود منطقة اشتباك تمتد هاتان السلطتان عليها، وتشكل مناسبة للنزاع الإبستيمولوجي بينهما، وما يؤثث منطقة الاشتباك هاته: المعتقدات الأخلاقية. فهذه المعتقدات لا يتمّ نقلها في هذه العلمانية من مجال الدين إلى مجال العقل، بحيث يتمّ الحديث عن أخلاق علمانية تقابل الأخلاق الدينية وتحلّ محلها. فحسب ناصيف نصار لا وجود لأخلاق علمانية بالمعنى المذهبي، بل بالمعنى الذي تكون فيه المعتقدات الأخلاقية مطروحة في فضاء علماني لا مجال فيه لهيمنة أخلاق الدين أو أخلاق العقل. «ففي الوضع العلماني يمارس العقل حقه في النظر إلى الحياة الخلقية، ويبين أنّ الإنسان كائن أخلاقي بطبيعته، فلم يصبح أخلاقياً لأنّه أقام الدين، وإنّما جاء الدين تجاوباً مع كونه كائناً أخلاقياً، وبالتالي فإنّ بحثه عن الخير ومعرفته لما هو خير وشر أمر متاح له من خارج الرؤية الدينية إلى الحياة ومن داخلها، حتى إنّه ليمكن القول إنّ المعرفة العقلية لما هو خير وشر شرط لفهم ما يعنيه الدين عندما يؤكد أنّ الله كلي الخير ووصاياه هي التعليم الأصح حول الخير. في الوضع العلماني لا تتلاشى الأخلاق الدينية، بل تتغير مكانتها المرجعية بحيث تعود، مع غيرها من المذاهب الأخلاقية الفلسفية والاختيارات الأخلاقية الخارقة، خادمة للإنسان باعتباره كائناً أخلاقيا قادراً على تحسين معرفته الأخلاقية في إطار تنامي وعيه لذاته وللعالم حوله»[59]، وهذا ما يفسّر كيف أنّ العلمانية الليبرالية الديموقراطية لا تقصي الأخلاق الدينية، بل تعدل مكانتها بحيث تصبح كغيرها من المذاهب الأخلاقية الفلسفية وغير الفلسفية خادمة للإنسان ككائن أخلاقي قادر على تنمية وعيه الأخلاقي. وهذا التفاعل بين أخلاق العقل وأخلاق الدين، وبالتالي بين العقل واللاعقل لا يتمّ في إطار سلطة الدولة، بل في إطار المجتمع، لأنّ هذا الأخير أشمل وأعظم من الدولة. فالدولة مهما كانت عظمتها وقيمتها بالنسبة إلى المجتمع؛ فإنها تبقى في آخر المطاف مجرد سلطة من السلطات التي يحتضنها هذا المجتمع، ويسعى لترسيخ العدل فيما بينها حتى لا تتغالب. فحياد هذه الدولة تجاه الدين يبقى خاصاً بها كسلطة من سلطات المجتمع، ولا يمكن تعميم هذا الحياد على المجتمع، لأنّه في هذه الحالة سينظر إليه كمؤشر على تهميش الدين وإقصائه. كما سينظر إلى هذا المجتمع وكأنّه مجتمع لا ديني وملحد. وهذا التمييز الذي يضعه ناصيف نصار بين الدولة العلمانية والمجتمع الليبرالي العلماني الديموقراطي من شأنه أنْ يوضح لنا كيف أنّ «الوضع العلماني ليس نهاية المطاف في البحث عن العدل المنوط بالسلطة السياسية، وإنّما هو شرط ضروري للانتقال إلى الديموقراطية وتطويرها والتطور في فضائها.»[60] يقول ناصيف نصار فالحقيقة أنّ المجتمع العلماني «يضع الأساس للديموقراطية

57- نفسه، ص 116
58- الإشارات والمسالك، م س، ص 267
59- نفسه، ص 269
60- نفسه، ص 270

حتى تضمن للدين، كدين للخلاص، حقه في الوجود وحريته في الحياة، ولأعضائه كمؤمنين حريتهم الدينية التامة.»[61] وهذا ما يفيد أنّ للإيمان وضعه الاعتباري في المجتمع العلماني الليبرالي الديموقراطي. فكيف ذلك؟

ـ وضع الإيمان في المجتمع العلماني

إنّ المجتمع العلماني الليبرالي الديموقراطي من حيث هو أعظم وأرحب وأغنى من الدولة، عندما يلتزم بمبدأ العدل بين سلطة الدين وسلطة العقل فهو بذلك يرفض الدولة الدينية بقدر ما يرفض الدولة الملحدة. وهو بهذا يضمن حرية الإيمان. وينبهنا ناصيف نصار هنا إلى اللبس الذي يثيره وضع الإيمان في المجتمع العلماني. فهناك من ينعت هذا المجتمع بأنّه قد استبدل الإيمان الديني كعنوان للسيطرة والهيمنة بالإيمان العلماني. كما أنّ هناك من يشكك في هذا الإيمان الأخير بعدما رجع الدين من جديد إلى الحياة السياسية المعاصرة. من هنا تثار بصدد الإيمان التساؤلات التالية: هل هناك فعلاً الإيمان العلماني؟ وما هو مصير الإيمان الديني في المجتمع العلماني؟ وهل هناك من دور سياسي للإيمان الديني في المجتمع العلماني؟

يشكك الأستاذ ناصيف نصار في وجود ما يسمّيه البعض بالإيمان العلماني. فالإقرار بوجود هذا الإيمان معناه أولاً: اعتبار المجتمع العلماني وكأنّه يقوم على إيمان بديل عن الإيمان الديني، وأنّ الدين لا دور له في الحياة السياسية للمجتمع العلماني. وهكذا يرى ناصيف نصار ضرورة التمييز بين الإيمان بالعلمانية بما هي وجه من وجوه العدل، وبين الإيمان في العلمانية، أو في ظلها أو في فضائها. ففي الحالتين معاً لهذا الإيمان، فإنّ العلمانية لا يقتصر فيها الإيمان على الإيمان الديني، بل هو مجموع من الإيمانات والمنظومات الإيمانية المختلفة المتداخلة حيناً والمتباعدة حيناً آخر، كالإيمان بالديموقراطية والعلم وبعظمة الوطن والأمّة، فالمجتمع العلماني إذن يحرّر الإيمان من كلّ أشكال الاحتكار والسيطرة. إنّ الإيمان كما تتصوره العلمانية يعطي للحياة البشرية معناها، ولكنّه لا يعطيها تعسفاً أو ظلماً. «فلا ينوب إيمان عن إيمان، والإيمان الحي الجدير بالبقاء هو الإيمان المدرك لمحدوديته ولو كان موضوعه مطلقاً، (كما هو الحال مع الإيمان الديني) لأنّه اختبار لكائن متناهٍ، وشرط حيويته أن يبقى منفتحاً».[62]

إنّ العلمانية إذن لا تقتل الإيمان، كما يعتقد عادة، بل تعمل فقط على تحريره من الإكراه والهيمنة، بحيث تضعه في كفة واحدة مع سائر أشكال الإيمان، لكي تتنافس فيما بينها بشكل ديموقراطي، منعاً لكلّ تسلط، ودفاعاً عن حرية الفرد في البحث والنقد واعتناق الإيمان الذي يريد، وإفساح المجال لكلّ منظومة إيمانية للكشف عن قدراتها على إقناع معتنقيها عبر تعاقب الأجيال. إنّه تنافس تحكمه، حسب ناصيف نصار، القواعد التالية: 1) عدم الخلط بين إيمان وآخر. 2) احترام حرية كلّ فرد في اعتناق الإيمان الذي

61ـ نفسه، ص 272

62ـ نفسه، ص 277

يريد. 3) إفساح المجال لكلّ منظومة إيمانية لكي تستمر وتتطور وفق قدرتها على المنافسة العادلة لباقي الإيمانات الأخرى.[63]

وهكذا، وبموجب هذا الوضع الذي يحتله الإيمان في المجتمع العلماني فإنّ الإيمان الديني كنمط من أنماط الإيمان يفسح له هذا المجتمع الحرية في الانخراط في المنافسة العادلة لأشكال الإيمان الأخرى، في الشأن السياسي لكن بتواضع وبدون أي استعلاء أي بدون أي نزوع نحو الهيمنة على الدولة والعقل. فقيام العلمانية إذن على فصل الدين عن السياسة، لا يعني بأيّة حال فصل الدين بصورة كليّة عن العمل السياسي. فهو فصل لا يعني مثلاً عدم إدخال الاعتبارات الدينية في الاختيارات السياسية للدولة إلى جانب الاعتبارات الأخرى. ففي إمكان الإيمان الديني «أن يتوصل إلى لاهوت سياسي يقبل الفصل بين الدين والدولة من دون أن يتخلى عن مهمة إرشاد المؤمنين في ميدان العمل السياسي؛ ولعله يسوغ الديموقراطية تأسيساً على الفكرة القائلة إنّ صوت الشعب صوت الله.»[64] ويرى ناصيف نصار أنّ الأخلاق كوسيط بين الاختيار السياسي للمواطن، وبين إيمانه المراعي لشؤون العلاقة مع الله، تحتلّ المرتبة الأولى في الالتزام السياسي للمؤمنين كمواطنين، والتي يخوضون فيها معاركهم السياسية كمعارك أخلاقية بالدرجة الأولى، وذلك ضدّ الظلم والفقر والفساد والفتنة والاستغلال والاضطهاد. هاجسهم في ذلك المساهمة إلى جانب أنصار الإيمانات الأخرى، في التأثير في نظام الحكم كنظام ديموقراطي، قوامه تحقيق العدل تجاه جميع الإيمانات، دون هيمنة إيمان على آخر. من هنا، وفق المنظور النصاري، فكلّ تشدد في توسيع المسافة الفاصلة بين الدين والدولة، وفي الخروج عن الدين من شأنهما أن يؤثرا سلباً على مصير الديموقراطية، بحيث سيؤدي إلى العزوف عن العمل السياسي وحصر الدين في المجال الروحي الشخصي، أي مجال العبادة والتطهر والتطلع إلى الخلاص بنعمة الله. من هنا فـ»تفعيل دور الدين في العمل السياسي في المجتمع العلماني لا يتطلب فقط احترام الدين لاستقلالية الدولة، بل يتطلب أيضاً الاقتناع بأنّ الدولة ليست مطلقاً، ولا تجليّاً للمطلق، ولا بديلاً منه، وبأنّ الديموقراطية ليست آلهة تحلّ محلّ الآلهة القديمة، وإنّما هي نظام اجتماعي سياسي أقرب إلى العدل من الأنظمة الأخرى التي عرفتها البشرية حتى اليوم. ولا يصونه من التراخي والانحطاط إلا تفتح الإيمان بكل أنواعه، بأرحب ما يكون التفتح، واشتغال العقل بكلّ أنواعه، بأخصب ما يكون الاشتغال».[65]

وفي ارتباط بوضع الإيمان ودوره السياسي في المجتمع العلماني، تثار مشكلة وضع الجماعات الدينية في هذا المجتمع باعتبارها تفرض نفسها بحدّة في كثير من المجتمعات وعلى رأسها المجتمع العربي. إنّها مشكلة لن تجد حلها، في نظر ناصيف نصار، إلا بتمكن المجتمع العلماني من إعادة بناء المجال العمومي

63- نفسه، ص 276

64- الإشارات والمسالك، م س، ص 280

65- نفسه، ص 282

على مبدأ تعدد المستويات. إنّه مبدأ بموجبه يفسح المجال للمشاركة في العمل السياسي، ويتجلى هذا المبدأ في التمييز الجذري بين الجماعة الدينية، والجماعة اللغوية، والجماعة العرقية القبلية[66]. وبما أنّ الإيمان الديني مفتوح الحدود والآفاق، أي هو إيمان قوامه الحرية، بحيث يجعل الجماعة الدينية جماعة مفتوحة وغير محددة في فئة اجتماعية، كما هو الحال بالنسبة إلى الجماعتين اللغوية والعرقية، ومن هنا فإنّ الجماعة الدينية، وبحكم طبيعتها هاته، لا يمكنها أن تطلب من السلطة السياسية في المجتمع العلماني سوى حرية الوجود والموقف، وليس الحقوق السياسية والاجتماعية كما هو الحال بالنسبة إلى الجماعة اللغوية والجماعة العرقية في بعض الحالات، كحالة الجماعة الأمازيغية في المغرب. لكنّ هذا لا يعني على الإطلاق تهميش الجماعة الدينية في الانخراط في العمل السياسي إلى جانب الجماعات الأخرى. ففي استطاعة المجتمع العلماني، في إطار إعادة بنائه للمجال العمومي، الالتزام بنوع من المرونة بموجبها يتيح هذا المجتمع «للممارسة الإيمانية الدينية أن تخرج من الحيز الشخصي الخالص إلى الحيز العمومي بدون شكل سياسي»[67]، وذلك عبر المساهمة في إعادة بناء المعتقدات الأخلاقية في المجتمع. لكنّ هذه المساهمة مشروطة بإدراك العلاقة بين العام والخاص كعلاقة جدلية وتدرجية بموجبها يتمّ الانتباه إلى أنّ «الخصوصي له جانب عمومي، من لحظة خروجه من الحميمية الذاتية، والعمومي له جانب خصوصي، من لحظة خروجه من التصور المجرد. وكلاهما في تجاذب وانكماش بحسب دينامية كلٍّ منهما.»[68]

ويمكن القول إنّ الفيلسوف ناصيف نصار وهو ينظر فلسفياً إلى وضع الإيمان في المجتمع العلماني كأحد مظاهر وضع الدين في هذا المجتمع، كان يمدّ عينيه لوضع هذا الإيمان أو هذا الدين في المجتمع العربي، كمجتمع في حاجة ماسّة لإعادة ترتيب علاقة الدين بالسلطة على أسس علمانية.

- العلمانية في العالم العربي: الواقع والآفاق

إذا كان ناصيف نصار قد اعتبر العلمانية بأنّها حصيلة تطور متدرج في الثقافة السياسية والدينية، فإنّه سيعمل على رصد واقع تطور هذه الثقافة في المجتمع العربي، كفيلسوف مهووس بتحقيق هذا المجتمع لنهضته الثانية، التي لا يمكنها إلا أن تكون علمانية، مادامت هذه العلمانية تشكل شرطاً أساسياً في تحقيق هذه النهضة. وهكذا وفي إطار هذا الرصد سيعتبر هذا المجتمع، كمجتمع متطور نحو العلمانية، وليس في العلمانية. لكنه تطور متعثر، ويسير بوتيرة بطيئة. وما يؤكد ذلك هو مجموع الالتباسات التي نسجها هذا المجتمع حول العلمانية، تتجلى أولاً: في سيادة الرأي القائل إنّ الإسلام يرفض مطلقاً العلمانية، وإنّ هذه

66- نفسه، ص 283

67- نفسه، ص 284

68- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

الأخيرة وليدة المجتمع الغربي المسيحي، كمجتمع يمتلك استعداداً عضوياً للعلمانية. فالمسيحية، وفق هذا الرأي، تتضمن ما يشير إلى انفصال ما هو دنيوي عمّا هو ديني. وهذا ما تحيل عليه القولة المنسوبة للمسيح في الإنجيل: «اعطوا ما لله لله، وما لقيصر لقيصر». ناهيك عن تميز المسيحية عن الإسلام بوجود مؤسسة الكنيسة كوسيط بين الدين والدولة. فوجود هذا الوسيط وما ارتبط به من استغلال للدين في خدمة مصالح غير دينية، قد استدعى من الأوروبيين إزالة هذه المؤسسة كوسيط وصي على الدين في المجتمع، ممّا ترتب عنه فصل الدين عن الدولة وتحقيق العلمانية. فوجه اللبس هنا، حسب ناصيف نصار، هو أنّنا أمام تصور تبسيطي ذي أهداف سياسية تعبوية وغير مؤسس معرفياً، بحيث لا يمتلك معرفة بحقيقة العلمانية كقضية كونية لا تخصّ ديناً أو مجتمعاً دون آخر، ولا بحقيقة الإسلام والإمكانات التي يحملها التفكير فيه داخلياً وخارجياً عبر تاريخه فيما يخصّ التطور نحو العلمانية. ففيما يخصّ استثناء الإسلام من وجود وسيط شبيه بالكنيسة، فهو استثناء لا يأخذ بعين الاعتبار أنّه ما من دين إلا وله ممثلون رسميون متميزون عن غيرهم من المؤمنين يشكلون وسيطاً بين سلطة الدين وسلطة الدولة، كما هو الحال مثلاً بالنسبة لإيران. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الدولة لا تكون دينية بسيطرة الوسيط الديني عليها، بل بسيطرة التصورات والقيم والمشاعر الدينية على حياتها وعلى حياة المجتمع الذي هي دولته. ومعنى هذا أنّ الدولة لا تصبح علمانية إلا بمواجهة هذه السيطرة وليس بمواجهة هذا الوسيط.[69] وما يؤكد أيضاً تبسيطية هذا الموقف المدافع عن تعارض الإسلام مع العلمانية، هو تجاهل أصحابه كون الإسلام عندما كان عنواناً للحضارة في العصر الوسيط، خضع للتفكير العقلاني الإنساني النزعة، إمّا من داخله بهدف فهم عقائده عقلانياً، كما حصل مع علم الكلام المعتزلي مثلاً، أو التفكير من خارجه، أي من موقع فلسفي، كما حصل مع الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن طفيل وابن رشد ...، أو من موقع علمي التاريخ والعمران، كما هو الشأن مع ابن خلدون. فما يجمع هؤلاء المفكرين هو أنّهم حاولوا فهم الإسلام وتحديد موقعه كرؤية للكون والإنسان من منطلق فلسفي أو علمي تاريخي وسوسيولوجي، بموجبه حاولوا مواجهة هيمنة الرؤية الدينية للكون والإنسان والقيم وجعلها منفتحة على الرؤية العقلية لهذه الموضوعات. لكنّ هذا لا يعني بأيّة حال، حسب ناصيف نصار، أنّ العلمانية لها جذور في التراث العربي الإسلامي، بل يعني فقط أنّ هذا التراث يتضمن إشارات ومسالك للتطور نحو العلمانية قبل عصور الانحطاط الأوروبية، وقبل عصر النهضة وما طرحه من تحديات بالنسبة إلى المجتمع العربي. لكنّ تحكم الاستبداد في هذا المجتمع ومكيافيلية الغرب تجاهه، ونفوذ التيارات السلفية فيه، شكلت عقبات أمام استثمار هذه الإشارات والمسالك في تسريع تطور هذا المجتمع العربي نحو العلمانية.[70] وهذا ما جعل العرب يفشلون في تحقيق نهضتهم الأولى. ومن بين ما يؤكد هذا الفشل تجربة الشيخ علي عبد الرازق التي عبّر عنها في كتابه «الإسلام وأصول الحكم». والذي دعا فيه إلى فصل الإسلام

69- مطارحات للعقل الملتزم، م س، ص 87

70- الإشارات والمسالك، م س، ص 263

عن السياسة. فـ»لو كانت فلسفة السياسة وعلومها متطورة ومؤثرة بقوة في مصر في المرحلة التي حدث فيها إلغاء الخلافة الإسلامية (في تركيا على يد كمال أتاتورك في الربع الأول من القرن العشرين)، لما تمكن الفكر الأزهري من محاصرة علي عبد الرازق وخنق دعوته إلى إعادة النظر جذرياً في علاقة الإسلام بالدولة في مهدها.»[71]

كما تتجلى هذه الالتباسات السائدة حول العلمانية في العالم العربي ثانياً: في اعتقاد بعض المفكرين العرب[72] بوجود علمانية صامتة مستقرة في معظم الدول العربية الإسلامية. وهذا ما يتجلى في نظرهم في عصرنة الإدارة وعقلنة تسييرها في مختلف مؤسسات هذه الدول. كما يتجلى في بروز نموذج الدولة القومية العربية في عدد من الدول الإسلامية، مع جمال عبد الناصر في مصر، وصدام حسين في العراق وحافظ الأسد في سوريا ...، هذه الدولة التي أقامت مشروعية حكمها على أسس دنيوية قومية وليس على أسس دينية. وهكذا يخلص هؤلاء المفكرون إلى أنّه لم يعد هناك ما يؤشر على وجود اختلاف بين الدولة العربية والدولة الأوروبية المعاصرة على مستوى تحقق العلمانية واستقرارها. لكنّ ناصيف نصار يفند هذا الرأي بحيث يرى «أنّ العلمانية لم تحرز حتى الآن انتصارات حاسمة وعميقة في أيّ مجتمع سياسي في العالم العربي، وما أحرزته لم يأتِ لأنّ الدولة الإسلامية تحمل في طبيعة تكوينها استعداداً عضوياً للعلمانية، وإنّما أتى بسبب ضرورات الإصلاح السياسي التي لم تستطع الدولة العثمانية، والدول العربية بعدها، أن تتجنبها في مواجهة الدول الغربية المؤسسة على القومية والليبرالية.»[73] فالدولة الإسلامية، حسب ناصيف نصار، دولة دينية بالمعنى الكامل، ولا تحمل استعداداً عضوياً للعلمانية، لأنّها خاضعة لسيطرة مجموعة من التصورات والقيم والمشاعر الدينية على حياتها وحياة المجتمع الذي تحكمه. لذلك فما اعتبر كتطور نحو علمانية صامتة لم يكن نتيجة لتطور داخلي ومعاناة حقيقية، أو نتيجة اختيار استراتيجي واع في هذه الدولة. إنّ الأمر يتعلق بمجرد رغبة في مواكبة أحوال الوقت.[74]

أمّا المظهر الثالث للالتباسات المرتبطة بوضع العلمانية في العالم العربي فيتجلى، حسب ناصيف نصار، في اعتبار العلمانية إلحاداً. ويرتبط هذا اللبس أولاً: في اقتصار أغلب المفكرين العرب في تعريفهم للعلمانية، على معناها الضيق أو السياسي، الذي يعبّر عن نفسه في فصل الدين عن الحياة السياسية. ويتجلى اللبس هنا، في النظر إلى هذا الفصل من طرف رجال الدين وكأنّه يشكل عنواناً للعداء للدين.[75] هذا مع العلم

71- نفسه، ص 254

72- من بين هؤلاء المفكرين المفكر اللبناني إدمون رباط، لمزيد من التفصيل انظر كتاب، ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص ص 87/86

73- مطارحات للعقل الملتزم، م س، ص 87

74- نفسه، ص 86

75- الإشارات والمسالك، م س، ص ص 259/258

أنّ هذا الفصل إنّما كان يعني فقط التزام الدولة الحياد تجاه الدين، كما أوضحنا ذلك سابقاً. ويرتبط هذا اللبس ثانياً: باعتبار العلمانية إنّما تعمل على استبدال ما تسمّيه بهيمنة سلطة الدين بهيمنة سلطة الدولة، والعقل ومنتجاته المعرفية والأخلاقية والعقائدية.[76] ومصدر هذا اللبس، في نظر ناصيف نصار، هو أنّ العرب إضافة إلى جهلهم للمسوغات الفلسفية للحداثة الأنوارية إلى حدود بداية القرن التاسع عشر، فإنّهم لم يطلعوا في أغلبيتهم على المراجعة التي تعرضت لها هذه المسوغات في المرحلة المعاصرة، والتي بموجبها سيتمّ الدفاع عن مفهوم جديد للسلطة، يتناقض مع السيطرة والهيمنة، بحيث أضحت سلطة لا يمكن فهمها بدون اعتبار للعدل والحرية، كما لا يمكن فهم العدل والحرية بدون سلطة.

هكذا وبحكم هذه الالتباسات التي تطال مفهوم العلمانية في العالم العربي، والنتائج السلبية التي ترتبت عنها، والتي تجاوزت إبطاء تطور العرب نحو العلمانية إلى محاربة هذه الأخيرة، فقد انتهى ناصيف نصار إلى تشخيص وضع العلمانية في العالم العربي بأنّه وضع متأزم. لكن ومع ذلك لا يجب، في نظره، أن يقود هذا الوضع العرب إلى اليأس من تسريع هذا التطور والدفاع عن العلمانية كأحد عناوين النهضة والحداثة. لكنّ السؤال المطروح هو: ما هي سبل وشروط تسريع وتيرة هذا التطور نحو العلمانية في العالم العربي؟ وبالتالي ما هي الآفاق المستقبلية لهذه العلمانية؟

إذا كان ناصيف نصار يربط مستقبل العلمانية في العالم العربي بتحقيق نهضته الثانية المأمولة فإنّ هذا ما سيفسح المجال للتفكير فلسفياً في كيفية تحقق هذه النهضة في المستقبل العربي، وبالتالي في كيفية تسريع وتيرة التطور نحو العلمانية. وهكذا، وانسجاماً مع منهجها الجدلي والواقعي، فإنّ الفلسفة النصارية تنظر إلى النهضة العربية الثانية، ومن خلالها إلى العلمانية، باعتبارها مشروطة بتفاعل ما هو كوني بما هو خصوصي. فهذه النهضة المأمولة ليست مجرد بعث لحضارة القرون الوسطى، أو لمرحلتي النهضة العربية الأولى والثورة، كما أنّها في الوقت نفسه ليست مجرد امتداد للحضارة الغربية، وإنّما هي بمثابة دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية جديدة تتميز جوهرياً بالتفاعل الجدلي المعقد بين كلّ هذه المراحل والحضارات.[77] لهذا فإنّ طرح الفلسفة لسؤال العلمانية بما هو دعوة للتفكير في كيفية تسريع التطور نحوها وتحققها في النهضة العربية الثانية، يقتضي الاسترشاد بالتجربة الأوروبية في التطور في العلمانية ونحوها. لكنّه استرشاد لا يعني تقليد هذه التجربة حرفياً. فهي تجربة مشروطة بخصوصيات المجتمع الأوروبي وبمستوى تطور وعيه بالسلطة الدينية والسلطة السياسية.

من هنا لا بدّ من الاستفادة من نقائص هذه العلمانية من أجل تجاوزها، كما لا بدّ من الاستفادة من إيجابياتها من أجل تطويرها انطلاقاً من تعميق البحث في المبادئ الكونية للعلمانية. فقد أبانت التجربة

76- نفسه، ص 265

77- التكفير والهجرة، م س، ص 317

العلمانية الأوروبية السياسية والأنوارية عن نقائص من قبيل حصر العلمانية في الفصل الموسع والعميق بين الدين والدولة والعقل، وما ترتب عنه من تهميش لدور الدين في الحياة السياسية للمجتمع، رغم أنّه يشكل سلطة من ضمن سلطات أخيرة أصلية في عالم الإنسان. هذا إضافة إلى ما ترتب عن هذا التهميش من تقديس لسلطة العقل والعلم وتحويل هذه السلطة إلى أداة هيمنة وتسلط. ممّا سيرسخ فكرة وصف المجتمع العلماني بالمجتمع الظالم واللاديني أو الملحد. كما أبانت هذه التجربة في الوقت نفسه عن تشبثها بأحد المبادئ الكونية للعلمانية وهو العقلنة. وهذه العقلنة هي ما عبّرت عنها المجتمعات الأوروبية من خلال إشاعة الفكر العقلاني المنتج للعلم والفلسفة والصنائع والتنظيمات الإدارية النافعة، والتفكير في الدين خارجياً وداخلياً، انطلاقاً من الفلسفة والعلوم، وخاصة علوم الإنسان، وذلك بدءاً من الثورة الكوبرنيكية وصولاً إلى مطالع القرن العشرين عبر عصر الأنوار والثورة الصناعية.[78] لذلك فإنّ عجز المجتمع العربي عن إطلاق هذه الحركة العقلية من شأنه أن يجعل تطوره نحو العلمانية يبقى متعثراً أو ضئيلاً.[79] من هنا ضرورة استئناف هذه الحركة العقلية من خلال الاستئناس: أولاً بالحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى، وثانياً بالإنجازات الفكرية والثقافية التي حققتها كلٌّ من النهضة العربية الأولى والثورة العربية التي تلتها.

ففيما يخصّ استئناف الحركة العقلية التي احتضنتها الحضارة العربية الإسلامية انطلاقاً من تراثها الفلسفي والعلمي فهو لا يتحقق، حسب ناصيف نصار، إلا باستثمار الإشارات والمسالك التي يمكنها أن تساهم في معاودة النهوض العربي في معركة الحضارة وبالتالي المساهمة في التطور نحو العلمانية.

فعلى مستوى التفكير في الإسلام من داخل الإسلام، كأحد مسالك التطور نحو العلمانية، يمكن مثلاً التواصل نقدياً مع مسلك علم الكلام المعتزلي، وذلك في أفق إعادة النظر في العلوم الدينية الإسلامية، وذلك من خلال الانتقال بها من مفهومها القديم كعلوم نقل إلى مفهومها المعاصر أي كعلوم تسترشد بآخر منجزات المناهج العلمية.[80] وهكذا فبقدر ما تفرض العلمانية نفسها كإشكالية على المجتمع العربي، لا يمكن تجنبها، بقدر ما تواجه المؤسسة الإسلامية واجب بعث اللاهوت الإسلامي بطريقة منفتحة على مناهج التأويل التي ابتدعها العقل الحديث وضرورة التسليم بحرية العقل واستقلالية الدولة. إذ لا يمكن الدفاع عن العقيدة الإسلامية في عالم اليوم بطريقة كافية ومتطورة، انطلاقاً من الاكتفاء بتفسير القرآن بالقرآن، أو بالانتماء لمدرسة من مدارس المعتزلة أو الأشاعرة، أو تجاهل النقد الذي أنجزه النقد الفلسفي والعلمي على امتداد الحداثة الغربية حول النصوص الدينية والنظرة الميتافيزيقية الدينية إلى الكون والإنسان. المهمة في هذا العصر أعقد وأصعب بكثير من المهمة التي كانت موكولة لعلماء الكلام.[81]

78- الإشارات والمسالك، م س، ص ص 254/253

79- نفسه، ص 254

80- الإشارات، م س، ص 252

81- نفسه، ص 279

وينبهنا ناصيف نصار هنا إلى أنّ التفكير في الدين الإسلامي من داخله في المرحلة المعاصرة مهما كانت قيمته العقلية والعلمية، فإنّه يأتي في مرحلة تاريخية تطرح على الثقافة العربية ومكانة الإسلام فيها تحديات لا ينفع لرفعها أو لاستيعابها التفكير في الدين الإسلامي من داخله، بل لا بدّ من إخضاعه للتفكير من خارجه. ومن هنا تبدو أهمية استئناف القولين الرشدي والخلدوني، مثلاً، في هذا المجال. هذا إضافة إلى استئناف القول النهضوي والثوري.

فبالنسبة إلى ابن رشد فإنّ أهميته هنا تتجلى في دفاعه عن كونية الفلسفة. فـ«كلّ ثقافة قادرة على ممارستها وعلى المشاركة من خلالها مع الثقافات الأخرى في البحث عن الحقيقة»[82]، وفي هذا الدفاع تحضر قيم فلسفية لها راهنيتها بالنسبة إلى العرب الطامحين للتطور نحو العلمانية. وتتجلى هذه القيم في التأكيد على ضرورة الانفتاح على رؤية أخرى للوجود والحقيقة، غير الرؤية الدينية، والانفتاح على الآخر مهما كان مخالفاً لنا في الملة. لكنّ هذه الإفادة التي يقدمها ابن رشد للعرب الآن، لا تعني البقاء عند مستوى المجال الذي حدده ابن رشد للفلسفة، ولا على مستوى العلاقة نفسها بينها وبين الشريعة. فقد حصر ابن رشد مجال الفلسفة في ميتافيزيقا الصانع، أي الله، في علاقته بمصنوعاته، كما حصرها بقضايا العقل النظري دون قضايا العقل العملي والسياسي. لذلك لا بدّ من توسيع لمجال الفلسفة وتنميته ليشمل جميع قضايا الإنسان النظرية والعملية في هذا العالم. أمّا على مستوى علاقة الفلسفة بالشريعة كعلاقة قائمة على التمييز بينهما، عند ابن رشد، فرغم أهمية هذا التمييز بالنسبة إلى العرب المعاصرين، إلا أنّه يبقى تمييزاً كيفياً محضاً. لأنّه تمييز «يتناول نمط التفكير، وليس الميادين والأشياء المعطاة للتفكير»[83]. وهذا ما انعكس سلباً على استقلالية الفلسفة عن الدين، بحيث ظلت الفلسفة غير قادرة على الاستقلال بذاتها كرؤية للكون والحقيقة عن الدين. من هنا فالمطلوب من العرب اليوم توسيع هذه الاستقلالية الرشدية للدين عن الفلسفة، وذلك في أفق مواجهة هيمنة سلطة الدين على سلطة العقل انطلاقاً من الانتصار للعدل في العلاقة بينهما.

أمّا بالنسبة إلى ابن خلدون فإنّ راهنيته بالنسبة إلى العرب الآن تتجلى أولاً في تفسيراته الاجتماعية لقضايا كثيرة من الدين الإسلامي وما يرتبط به من مؤسسات، وفي هذا مساهمة في تطور الوعي حول هذا الدين ووضعه في المجتمع. كما تتجلى راهنية ابن خلدون ثانياً في تحليلاته السياسية العقلانية التي يعتبرها ناصيف نصار ذات قيمة حداثية. فـ«أن تكون السياسة مبنية على اعتبارات عقلية لجلب المصالح العامة ودفع المضار، ليس بالأمر الذي يمكن الاستهانة به، [84] فالسياسة وفق هذه الدلالة الخلدونية قد تحررت من الاعتبارات الدينية، ولكنّها سياسة تبقى مع ذلك في حاجة إلى تطوير وإعادة بناء لتصبح «تطبيقاً

82- نفسه، ص 39
83- نفسه، ص 38
84- نفسه، ص 75

للحق السياسي وليس لفلسفة الملك»[85]، وبالتالي لتصبح عنوان الاستئناف كعلم سياسي عربي معاصر يقوم بمهمات نقد المقولات الأساسية المستترة وراء المظاهر والمؤسسات ذات الطابع الحديث في الدولة العربية القائمة. وفي مقدمة هذه المقولات المستترة وراء ديموقراطية الواجهة هاته، حسب تعبير عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران، مقولة الاستبداد ومقولة القهر ومقولة الملك. فنقد هذه المقولات ضرورة ملحّة في العالم العربي، وذلك في أفق تأصيل أحد المفاهيم الرديفة للعلمانية، في الوعي العربي، ألا وهو مفهوم الديموقراطية، باعتباره مفهوماً دخيلاً على الثقافة العربية التراثية.[86]

ومن أجل هذا التأصيل للديموقراطية لا بدّ من استثمار الإنجازات الفكرية والعلمية التي قام بها مفكرو النهضة العربية الأولى أمثال سلامة موسى وبطرس البستاني والشدياق ولطفي السيد...، وكذلك مفكرو الثورة. كلّ هذا من أجل استئناف ما طرحوه من أسئلة تصبّ في سبل تحقيق الديموقراطية في العالم، كسؤال الحرية، والعدل، والحقيقة، والدولة، ونظام الحكم السياسي.

فرغم أنّ هؤلاء المفكرين قد فشلوا في تحقيق ما نظّروا له بصدد معالجتهم لهذه الأسئلة، فإنّهم مع ذلك قد أدركوا «أهمية النهضة الثقافية لتدارك تخلفهم الحضاري، وشعروا بأنّ زمام المبادرة لديهم في المجال الثقافي أوسع ممّا هو في المجالين الاقتصادي والسياسي»[87]، وهكذا يمكن القول حسب ناصيف نصار إنّ هؤلاء المفكرين قد فتحوا المسالك نحو إزالة لبس يكتنف الديموقراطية ذات الأصول النهضوية الأوروبية المعاصرة. ويتجلى هذا اللبس في اعتبار الديموقراطية وكأنّها هي التقدم بالسياسة وليس التقدم في السياسة. وبذلك ظلت «أقرب إلى الشعار الأيديولوجي في الدول العربية كافة، منها إلى الحقيقة المتجسدة في الأذهان والأفعال والأنظمة».[88] فأن تكون الديموقراطية هي التقدم بالسياسة فمعناه اعتبار السلطة السياسية المتمثلة في الدولة هي أم السلطات، وبالتالي هي «العامل الوحيد للتقدم في المجتمع»[89]، وهذا ما لا ينسجم مع روح العولمة كأكبر تحدٍ يواجه المجتمع العربي المعاصر، وكذلك مع روح الفلسفة الجديدة للسلطة. وهذا، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، ما ينسجم مع روح العلمانية، وبالتالي مع المجتمع العلماني، وكذلك مع الديموقراطية من حيث هي تطور في السياسة، وبالتالي بما «هي نظام حكم ونظام حياة اجتماعية، يقومان معاً على مبادئ الحرية والمساواة والوحدة والاختلاف، والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة».[90]

85- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

86- مطارحات للعقل الملتزم، م س، ص 88

87- التفكير والهجرة، م س، ص 321

88- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

89- نفسه، ص 325

90- نفسه، ص 32

ـ خاتمة

كان هذا إذن ما تقوله الفلسفة النصارية في أحد الأسئلة الكبرى المطروحة على المجتمعات البشرية عموماً، ومن ضمنها المجتمع العربي، ألا وهو سؤال الدين والسلطة. إنّه قول أبان فيه هذا الفيلسوف عن جرأة فلسفية في معالجة قضيتين ظلتا مصنفتين ضمن ما يسمّيه المفكر أبو علي ياسين بالثالوث المحرّم في العالم العربي (أي الجنس والدين والسياسة). وتتجلى هذه الجرأة أولاً: في إعادة بنائه لمفهومي الدين والسلطة على أسس فلسفية وأنتربولوجية؛ بموجبها أزال من جهة: غشاوة التفسيرات الميتافيزيقية والغيبية عن هذين المفهومين. أمّا من جهة ثانية: فقد برهن فلسفياً ومنطقياً على استحالة دمج السلطة الدينية في السلطة السياسية والعكس. كما تتجلى هذه الجرأة ثانياً: في برهنته على أنّ استحالة هذا الدمج لا تعني بأيّة حال عدم ضرورة السلطة الدينية للسلطة السياسية كضرورة تنأى بنفسها عن منطق الخضوع والإخضاع، والانغلاق على الذات وتنتصر للعدل والانفتاح. ثالثاً: إنّها جرأة سيبرهن بموجبها على أنّ الوعي بهذه الضرورة هو حصيلة تطور حتمي للوعي السياسي والديني، عبر التاريخ، بأهمية العدل في تدبير العلاقة بين مختلف السلطات الأصلية في عالم الإنسان. هذا العدل الذي سيجد تحققه الأمثل في ما يسميه المجتمع الليبرالي الديموقراطي العلماني. رابعاً: إنّها جرأة تتجلى في اعتباره العلمانية قضية تطور لا يمكن تجنبه من طرف أيّ مجتمع، بما في ذلك المجتمع العربي كمجتمع متطور نحو العلمانية، رغم كونه مجتمعاً يحضر فيه الدين بقوة.

ولعل ما عمّق مظاهر الجرأة هاته في الفلسفة النصارية، هو اتخاذ هذه الفلسفة مسافة نقدية مع تلك المعالجات التي يزخر بها تاريخ الفلسفة لهذه العلاقة بين الدين والسلطة. فهي معالجة لا تذهب إلى ما ذهبت إليه الفلسفة الأنوارية، ومعها الفلسفة الوضعية والماركسية، إلى إقصاء الدين كسلطة من المجتمع باسم سلطة الدولة والعقل. إنّها معالجة طهّرت السلطة الدينية من الهيمنة، ولكنّه تطهير لم يذهب إلى درجة إقصاء هذه السلطة من أدوارها الممكنة في الحياة السياسية والاجتماعية. فهو تطهير طال حتى الدولة الملحدة، مادامت الغاية منه هي مواجهة السلطة كهيمنة وبالتالي كجرثومة للاستبداد، حسب تعبير الأستاذ نبيل فازيو، والتشريع لها كسلطة تملك الحق في الأمر وما يقتضيه من واجب الطاعة. وهكذا سينتهي بنا الفيلسوف ناصيف نصار من خلال معالجته هاته إلى مصالحة السلطة مع الدين من خلال مصالحة هذه السلطة مع ما ظلت تعاديه، أي العدل والحرية والديموقراطية والنهضة والتطور، وذلك من خلال بناء نظرية في العدل بديلة عن نظرية العقد الاجتماعي الأنوارية. ومن منطلق هذه النظرية سيعتبر هذا الفيلسوف أنّ تحقيق المجتمع العربي لنهضته الثانية، بما هي عنوان لعلمانيته الليبرالية الديموقراطية، من شروط ذلك مصالحة الدين مع السلطة. وهذه المصالحة ليست سوى قفاز ناعم يخفي في تضاعيفه تلك الروح الصدامية والمشاكسة للفلسفة النصارية التي تعبّر عن نفسها، كما يقول الفيلسوف محمد المصباحي، في مواجهة طرفين في

الحاضر العربي: الطرف «اللاعقلاني الذي يريد إغراق العالم العربي في غيبوبة سياسية ومعرفية وعقدية منتشية بأزمتها المزمنة، والطرف اللاديموقراطي الذي يستكبر على الشعوب العربية أن تكون مؤهلة لأخذ زمام وجودها بنفسها، فيغرقها في ضروب من الاستبداد الذي فاق قهره الخطابي والمادي كلّ تخيل»[91].

91- المصباحي، م، **جدل العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى 2013، ص 64

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017